

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

obor Německá a francouzská filozofie

Diplomová práce

Mgr. Ondřej Kvapil

Co je to – fenomenologie?

K nevyhnutelnosti sporu mezi Husserlem a Heideggerem

What is Phenomenology?

The Inevitability of the Clash between Husserl and Heidegger

Praha 2019

Vedoucí práce: doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.

Chtěl bych především poděkovat doc. Mgr. Alešovi Novákovi, Ph.D., který tuto práci zaštil, za jeho trpělivost a podporu. Dále bych rád poděkoval doc. Karlu Novotnému, MA, Ph.D., DSc., který byl garantem mé doktorské teze na ÚFAR FF UK, jež se stala východiskem této práce, a prof. PhDr. Pavlu Koubovi, se kterým jsem mohl diskutovat problémy, jež tato práce otevírá. Velký dík nakonec patří Bc. Kristýně Sáře Zittové, bez jejíž pomoci bych nebyl schopen text připravit k odevzdání ve stanoveném termínu ani v této minimalistické podobě.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 28. 6. 2019

Klíčová slova:

Husserl, Heidegger, transcendentální fenomenologie, fundamentální ontologie, bytí, svět, člověk, subjektivita, existence, smysl

Key Words:

Husserl, Heidegger, transcendental phenomenology, fundamental ontology, Being, world, human being, subjectivity, existence, meaning

Abstrakt:

Vycházejíc z výslovné polemiky obou protagonistů nad formulací hesla 'Fenomenologie' pro *Encyklopedii Britanniku*, práce zachycuje spor mezi Husserlem a Heideggerem v momentě, kdy dospívá do otevřeného střetu. Na hlavních otázkách, nad kterými ke střetu došlo, demonstruje, že a) spor mezi Husserlem a Heideggerem nespočívá na vzájemném neporozumění, ale že je to spor věcný a principiálně nevyhnutelný; a že b) vůdčí intence obou klasických podob fenomenologie jsou nejen nesmiřitelné, ale v rozhodujících ohledech přímo protikladné.

Abstract:

Based on the explicit Husserl–Heidegger polemic, which concerned the "Phenomenology" entry for *Encyclopaedia Britannica*, my thesis captures conflict between the two protagonists precisely when it becomes direct. Tracing the main issues of their dispute, I will firstly demonstrate that the conflict is not a consequence of mutual misunderstanding, but rather a disagreement coming from the core itself of their respective theories. It could therefore not have been avoided. Secondly, I will show that the leading intentions of both traditional versions of phenomenology are not only irreconcilable, but essentially contradictory.

Obsah

Úvodem	8
1. Bytí.....	10
2. Svět.....	25
Seznam literatury	35

Úvodem

Spor mezi Husserlem a Heideggerem nás nezajímá jako pikantní historka z dějin filosofie. Stejně tak nebudeme usilovat o komparaci obou fenomenologických přístupů. Nechceme jednotlivé pozice dalekosáhle vykládat, abychom poté hledali vzájemné průniky a zdůrazňovali vzájemné rozdíly za účelem posouzení jejich „pro a proti.“ Kromě toho, že máme za to, že komparace dvou filosofických autorů nedává – nad rámec školního cvičení – moc dobrý smysl, žádal by si takový úkol prostoru, který mnohonásobně překračuje možnosti tohoto rozsahem velice skromného textu. Náš záměr je jiný. Rozvinutím základních otázek, nad kterými se spor rozhořel, chceme položit prst na klíčové momenty, kde se – dodnes směrodatným způsobem – rozhoduje, jako podobu na sebe fenomenologie bere. Nad devadesát let starým sporem mezi Husserlem a Heideggerem si klademe otázku: co je to – fenomenologie? Nevede nás přitom historický zájem. Dnes, kdy fenomenologie pronikla do bezpočtu vědních oborů a představuje již dobře zavedenou značku, ji chceme znovu učinit problematickou – a to znamená znovu rozvinout filosofické otázky, na které se pokouší dát odpověď. Chceme-li však učinit fenomenologii samu problémem, není k tomu lepšího východiska než sporu mezi jejími zakladatelskými figurami.

Za své vodítko si poté bereme výslovnou polemiku mezi oběma fenomenology, která se rozvinula příznačně nad formulací hesla „Fenomenologie,“ které měl Husserl vypracovat pro *Encyklopedii Britanniku*, a krátce po publikaci Heideggerova *Sein und Zeit*. Tím je jednak jednoznačně vymezeno, jaká část filosofického díla obou fenomenologů pro nás bude relevantní: vycházet tak budeme z Husserlovy transcendentálně idealistické pozice, vůči které se Heidegger v roce 1927 obrací a která nachází svůj systematický základ ve třech svazcích Husserlových *Ideen*, a Heideggerovy pozice, která dostává svůj programový výraz v témže roce – tzv. fundamentální ontologie. Neméně důležité pro nás ovšem budou i texty z let, které polemice bezprostředně následují, a to až do definitivního rozchodu obou autorů ke konci roku 1929. Volíme-li si ale za své vodítko polemiku nad encyklopedickým heslem,

tak je to především proto, že zde můžeme spor mezi Husserlem a Heideggerem zachytit v momentě, kdy dospívá do otevřeného střetu. Na základě textových podkladů, které zbyly po práci na inkriminovaném hesle, můžeme poté lokalizovat tři hlavní ohniska sporu, která vyrůstají okolo tří základních filosofických otázek: 1.) Co to znamená být? 2.) Co je to svět? 3.) Kdo je to člověk? Tyto tři otázky rozvineme a ukážeme, že spor mezi Husserlem a Heideggerem nejenže nespočívá na nedorozumění, ale že je principiálně nevyhnutelný.¹

Tento text zároveň vědomě navazuje na jednu z posledních prací Jana Patočky *Was ist Phänomenologie?*² Zatímco však Patočka usiluje o to pochopit rozkol mezi husserlovskou a heideggerovskou fenomenologií proto, aby přispěl k jejich konečnému smíření, se kterým spojuje završení fenomenologie samé a nakonec také reformu filosofie jako takové, my chceme naopak demonstrovat, že tento spor je nerozřešitelný, nemá-li být obětováno to nejpodstatnější z obou. Nejde nám proto ani tak o osudy jedné filosofické metody a jednoho filosofického směru, ale o oživení otázek, které stojí v jejím pozadí.

¹ Protože v době odevzdání práce autor stále nebyl spokojen s podobou třetí a závěrečné části, rozhodl se ji nakonec nezveřejnit a předložit ji v jiné podobě později.

² J. Patočka, *Was ist Phänomenologie?* In: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart, 1991.

1. Bytí

Ke konci druhé verze encyklopedického hesla Husserl charakterizuje transcendentální Já odhalené fenomenologickou redukcí a specifikuje vlastní transcendentální problém, který spolu s tímto Já před fenomenologickým pohledem vyvstává. Píše přitom: „(Transcendentálně čisté *ego*, pozn. OK) v jeho redukované zvláštnosti lze zjevně klást jedině se všemi jeho intencionálními koreláty a nabízí mi tak nejfundamentálnější, první zkušenostní půdu pro transcendentální zkoumání.“³ Při četbě této – v kontextu Husserlových úvah a jejich tónu – ničím zvlášť nápadné věty Heidegger červeně podtrhává na první pohled rovněž ničím zvlášť nápadný obrat „lze klást“ a emfaticky připisuje na okraj: „positum! Něco pozitivního! Či co je to za *kladení*? V jakém smyslu je toto *kladené*, není-li *ničím*, ale spíše by mělo být jistým způsobem vším?“⁴ Problém formuluje poté ještě jednou a poněkud přímočařeji v podobě dvou z několika návodných otázek, které Husserlovi adresuje jako možné vodítko pro vypracování nové verze hesla: „Jaký je charakter kladení, ve kterém je absolutní ego tím *kladeným*? Nakolik se zde nejedná o žádnou pozitivitu (kladenost)?“⁵

Do jádra jejich sporu nyní nejsnáze pronikneme tím, že se odrazíme od otázky úplně poslední. V jakém smyslu je a v jakém smyslu není a nikdy být nemůže fenomenologickou redukcí odhalené transcendentální Já něčím kladeným?

³ „Evidenterweise ist (dasjenige transzendental reine *ego*) in der Tat in seiner reduzierten Eigenheit ausschließlich setzbar, mit all seinen intentionalen Korrelaten und bietet so für mich den fundamentalsten, den ersten Erfahrungsboden für eine transzendente Forschung.“ E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*. In: *Phänomenologische Psychologie*. Hua IX. Den Haag 1962, str. 275, 604.

⁴ „positum ! Positives ! Oder was ist das für eine *Setzung* ? In welchem Sinne ist dieses *Gesetzte*, wenn es nicht *nichts*, vielmehr in gewisser Weise Alles sein soll ?“ M. Heidegger, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Kritische Noten*. Hua IX, str. 604.

⁵ „Welches ist der Charakter der *Setzung*, in der das absolute ego *Gesetztes* ist? Inwiefern liegt hier keine Positivität (*Gesetztheit*) vor?“ M. Heidegger, *Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927*. Anlage II. *Disposition*. Hua IX, str. 602.

Takto formulována, nepředstavuje tato otázka pro Husserlova čtenáře žádnou velkou záhadu. Transcendentální Já v první řadě nemůže být kladeno ve stejném smyslu jako cokoliv, s čím se setkáváme ve světě. Právě uzávorkováním generální teze – tj. subsistence – světa a jeho redukcí na pouhý fenomén je totiž samo ve své transcendentalitě odhaleno. Jako pouhý fenomén ovšem nemůže být kladeno o nic více. Já, které se redukcí stává fenoménem, není Já transcendentální, ale Já empirické – osobní a vtělené „světské“ Já, které právě proto již předpokládá transcendentální Já, pro které se samo jeví. Svět však může být redukován na fenomén a transcendentální Já může být odhaleno jako podmínka jeho zjevnosti teprve tehdy, je-li nejprve toto Já samo kladeno v reflexi – a sice v samotném aktu fenomenologické redukce. Tím také přichází ke slovu druhá Heideggerova pomocná otázka: „Jaký je charakter kladení, ve kterém je absolutní ego tím *kladeným*?“ Co je fenomenologická redukce za zvláštní typ reflexe, že v ní kladu vlastní Já jako Já absolutní? A co zde koneckonců obrat „absolutní Já“ znamená?

Spatřujeme-li však ve fenomenologické redukci pouze jeden druh reflexe mezi jinými, radikalitu Husserlova objevu tím vlastně již míváme. Husserlovy výklady o fenomenologické redukci, které pokrývají významnou část jeho publikovaného díla, lze totiž velice dobře číst jako systematické analýzy toho, co je to ve vlastním smyslu reflexe jako taková. Husserl tak zároveň problematizuje a projasňuje základní metodologický nástroj novověké filosofie od Descartových *Meditací*, přes ústřední díla britských empiriků – s příznačnými tituly *Esej o lidském rozumu*, *Pojednání o principech lidského poznání* a *Zkoumání lidského rozumu* –, pochopitelně až ke Kantově *Kritice čistého rozumu* a Hegelově *Fenomenologii ducha*. Co to totiž znamená, že reflektuji na sebe samého? Obecně vzato, odvracím svou pozornost od vnímaného světa a obracím ji k vlastnímu duševnímu životu. Neutápím se však ani ve vzpomínkách, rovněž nehloubám ve fantazii a neztrácím se ve svých představách, ani se neoddávám, jakkoliv duchaplné, spekulaci. Reflektuji-li na sebe samého, *in sensu stricto* obracím svůj intencionální pohled ke svému prožívání světa, přičemž svět sám se tímto obrácením pohledu stává pouhým mým prožitkem. Stane-li se takto předmětem mého vědomí můj vědomý život sám, mohu také ve druhém kroku odhlédnout od jeho konkrétní, mou individuální zkušeností podmíněné, rozmanitosti a přihlédnout naopak k jeho

podstatným strukturám. Takto popsána, ovšem reflexe ještě není reflexí fenomenologickou – fenomenologickou redukcí –, ale pouze reflexí přirozenou, příp. psychologickou. Přirozená reflexe se ve fenomenologickou promění až tehdy, když se reflexe stane sobě samé průhlednou, v tom čím sama je. Co se vlastně odehrává, obrátím-li svůj intencionální pohled k vlastnímu vědomému životu? Zaměřím-li svou pozornost na to, „co“ prožívám, pak se mi celý vědomý svět, včetně mé psycho-fyzické přítomnosti v něm, jeví jako daný v aktech mého vědomí: jako fenomén. Je-li v reflexi svět redukován na pouhý fenomén – a ničím jiným v reflexi ani být nemůže –, ukazuje se jako jednota smyslu, která je konstituována teprve na základě mých intencionálních aktů. V reflexi se bytí světa jeví jako čistě relativní k bytí mého vědomí. Zaměřím-li se však na to, „jak“ svět a vlastní psychicko-fyzickou přítomnost v něm prožívám, pak neuchopuji nic jiného než prožitkový proud svého vědomí sám: vlastní intencionální akty a své Já jako jejich jednotící pól. V reflexi tak uchopuji své vlastní vědomí takovým způsobem, že – podle klasického obratu použitého v *Ideen* – *nulla „re“ indiget ad existendum*,⁶ neboli nahlížím samo bytí svého Já s apodiktickou evidencí: jako bytí absolutní. V reflexi kladené absolutní Já poté není „něčím pozitivním“ v tom smyslu, že by mohlo být jako to či ono intendováno a kladeno ve světě, a v tomto smyslu je vskutku také „ničím“ – ničím ze světa. Mohu-li jej ale zároveň klást jako centrum intencionálních aktů, ve kterých se svět jako jejich korelát teprve vůbec může jevit, je mé Já zároveň „jistým způsobem vším:“ ani tím či oním ve světě jsoucím, ale „prakategorií bytí vůbec.“⁷ Odhaluje-li se však v reflexi transcendentální Já sobě samému jako sama „prakategorie bytí,“ pak se ovšem také nabízí otázka, jaký je vlastně smysl tohoto bytí?

Ptá-li se Heidegger, v jakém smyslu je transcendentální ego kladeno, neptá se tedy pouze po „charakteru“ tohoto kladení. Tato otázka má ještě jiný, skrytější a hlubší, smysl: v jakém smyslu toto kladené – transcendentální ego – vůbec jest? Jaký je smysl bytí transcendentálního Já? Proto také Heidegger podtrhává ono „je.“ Ptáme se proto nyní s Heideggerem: „V jakém smyslu je toto kladené?“

⁶ E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hua III.* Den Haag, 1976. § 49 str. 104.

⁷ Tamtéž, § 76 str. 159.

Chceme-li ovšem Husserlovi položit otázku po smyslu bytí transcendentálního Já, musíme jí nejprve předeslat otázku jinou: otázku po způsobu bytí tohoto Já. Teprve na základě, bytí sebestručnější, deskripce způsobu bytí transcendentálního Já se lze smysluplně ptát po smyslu tohoto bytí. Není to proto pouze terminologická vágnost, nýbrž metodologická nutnost, která se zračí v Heideggerových formulacích, když na Husserla naléhá: „Jaký je způsob bytí tohoto absolutního ega (...)?“,“⁸ a uzavírá: „Otázku po způsobu bytí konstituujícího samého nelze obejít.“⁹ Ač si tuto otázku v této podobě Husserl sám explicitně neklade, odpověď na ni lze přesto dobře zrekonstruovat z četby první knihy *Ideen*. Vyjdeme-li z toho, jak bytí vlastního Já uchopujeme očištěno od všeho světského v reflexi, můžeme toto bytí spolu s Husserlem charakterizovat ve čtyřech následujících bodech:

1. Uchopuji-li svým intencionálním pohledem vlastní prožitkový proud, nemohu přitom sám nebýt. Bytí mého Já se mi v reflexi odhaluje s apodiktickou evidencí – jako bytí nutné. Naproti tomu vše to, co se mi jeví jako mému reflektovanému Já dané – vše to, co mi skýtá svět, kterého jsem si v reflexi vědom –, také může být dáno jinak, či nemusí být dáno vůbec. Oproti nutnému bytí mého reflexí očištěného Já je vše to, co mi nabízí svět, ve svém bytí nahodilé.

2. Možnost obrátit intencionální pohled k sobě samému a s apodiktickou evidencí uchopit faktum vlastního bytí charakterizuje bytí mého Já jako bytí imanentní. Ukazuje-li se naopak reflexivním pohledu vše ze světa jako ve svém faktickém bytí nahodilé, je tomu tak proto, že vůči mému sebe-uchopujícímu vědomí svět vystupuje jako bytí transcendentní.

3. Faktum bytí mého Já mi v reflexi není dáno pouze apodikticky, ale také adekvátně – v úplnosti a plné jasnosti, „bez dalšího.“ Ukazuje-li se v reflexi Já sobě tak, jak je o sobě, je jeho bytí bytím absolutním. A protože vše to, co prožívám ve světě, se zároveň ukazuje jako o sobě jsoucí pouze pro mé Já, které svět prožívá, zůstává také vůči absolutnímu bytí mého Já bytím relativním.

⁸ „Welches ist die Seinsart dieses absoluten ego (...)?“ M. Heidegger, *Disposition*. Hua IX, str. 602.

⁹ „Die Frage nach der Seinsart des Konstituierenden selbst ist nicht zu umgehen.“ M. Heidegger, *Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927*. Anlage I. *Sachliche Schwierigkeiten*. Hua IX, str. 602.

4. Svět je ve svém jevení relativní vůči mému Já, pro které se jeví, protože ve své transcendenci může být dán pouze „perspektivně“ v nástinech a je tak odkázán na syntetické výkony mého vědomí: transcendentní a k mému vědomí relativní bytí je bytím konstituovaným. Mé Já jako pól všech mých intencionálních aktů, které konstituují faktický smysl, jež pro mne svět nabývá, je pak bytím, které světu jeho faktický smysl udílí: bytím konstituujícím neboli – jako stojí v samém jeho titulu – bytím transcendentálním.

Můžeme nyní z těchto čtyř hlavních charakteristik bytí čistého Já, které lze bez větších obtíží u Husserla dohledat, vyčíst způsob bytí, který leží v jejich základu? Jak musí být Já – již co do své pojmu – *implicite* určeno, aby se o jeho bytí dalo říci, že je nutné, imanentní, absolutní a transcendentální? Odpověď je nasnadě a je obsažena v centrálním pojmu Husserlovy transcendentální fenomenologie: všechny výše zmiňované charakteristiky pouze opisují, jaký způsob bytí představuje subjektivita. Subjektivita je pak již od Kanta definována spontaneitou a receptivitou. Subjektivita je vědomí sebe sama při vědomí předmětného světa, nebo techničtěji, jednota sebevědomí v syntetické konstituci objektivit ze smyslových dat. Základním rysem sebevědomí, který sebevědomé Já, vlastní k objektu vztažený akt vědomí a vědomý objekt sám teprve sjednocuje, je však intencionalita. Subjektivita je proto výrazem pro takový způsob bytí, který je v základu určen intencionalitou. Proto se také subjektivita může stát předpokladem zjevnosti světa a následně se stát v aktu fenomenologické redukce zjevnou sobě samé právě jako tento předpoklad.

Chceme-li se poté s Heideggerem ptát, jaký je smysl bytí transcendentálního Já, nehledáme nic enigmatického. Je-li způsob bytí Já v základu určen intencionalitou, ptáme se po tom, na základě čeho je intencionalita sama teprve možná? Na základě čeho je něco takového jako intencionalita teprve smysluplné? I na tuto otázku lze u Husserla snadno nalézt odpověď. Fenomenologickou redukcí odhalená transcendentální subjektivita totiž sama ještě odkazuje na „poslední a pravé absolutno,“¹⁰ na jehož základě teprve konstituuje sebe samu. Má-li však moci transcendentální subjektivita konstituovat sebe samu ze sebe samé, pak tímto „pravým

¹⁰ E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Hua III.* § 81 str. 182.

absolutnem“ musí být její imanentní časovost. Intencionalita sama je totiž možná pouze jako živá přítomnost Já ve vlastních noetických aktech, ve kterých si Já teprve zpřítomňuje předmětný svět tím, že jej na základě vlastních afekcí konstituuje jako syntetickou jednotu smyslu. Každý vědomý akt, ve kterém si Já zpřítomňuje prožívaný svět, ovšem nutně implikuje oboustranně otevřený horizont podržovaných prožitků minulých a anticipovaných prožitků budoucích. Tento horizont je pak otevřen na základě do minulosti a budoucnosti zaměřených intencí – retencí a protencí, které každý ten či onen vědomý předmět zpřítomňující intencionální akt nutně provázejí. Intencionalita je sama proto možná pouze je předjímavě-podržující zpřítomňování a jako taková je smysluplná pouze z času. Proto se také subjektivita sama konstituuje na základě vlastní imanentní časovosti a nabývá podoby prožitkového proudu. Je-li tedy způsob bytí transcendentálního Já v základu určen intencionalitou, je smyslem tohoto bytí časovost.

Již zde by mělo být patrné, že spor mezi Husserlem a Heideggerem nespočívá na nedorozumění, které by bylo zapříčiněno mimoběžností obou filosofických pozic a z ní pramenícího tendenčního čtení a interpretační ne-vstřícnosti, ale že se jedná o spor věcný, který zasahuje obě tyto pozice v samém jejich srdci. Výchozí perspektivu je ale možné také obrátit a položit si otázku, zda vlastní přínos heideggerovské fenomenologie, která na první pohled otevírá spoustu nových témat a operuje na první pohled jiným jazykem, nespočívá nakonec v tom, že tu husserlovskou pouze převléká do kierkegaardovsko-jaspersovského kabátku vyšperkovaného doplňky převzatými z schelerovské verze fenomenologie? Můžeme-li s trochou snahy u Husserla skutečně nalézt odpověď na otázku po smyslu bytí transcendentálního ega, neztrácí tím Heideggerova kritika své ostří? A to zejména poté, když se ukáže, že tímto smyslem není nic jiného než časovost? Není pak celý spor spíše příslovečným „plácnutím do vody?“ Přehlédneme-li však nyní jedním pohledem dosud řečené, vyjde také najevo, že bytí transcendentálního Já, které je charakterizováno jako imanentní, absolutní a nutné, je vlastně od samého začátku – a sice právě proto, že je definováno intencionalitou (vědomím něčeho) – implicitně určeno vzhledem ke konstituci předmětného smyslu bytí, které je samo vůči bytí Já transcendentní, pouze relativní a nakonec nahodilé.

Právě však explicitní určení způsobu bytí bytosti, která je s to dávat smysl jsoucnům, se kterými se ve světě setkává, a ostré odlišení tohoto způsobu bytí od způsobu bytí jsoucen, která jsou smyslem pouze obdařena, tvoří vlastní východisko *Sein und Zeit*. Přesně o tom také Heidegger mluví, když Husserlovi píše „(...) právě zde vyvstává *problém*: jaký je způsob bytí jsoucna, ve kterém se „svět“ konstituuje?“¹¹ a dále dodává: „Je třeba ukázat, že způsob bytí lidského pobytu je zcela odlišný od způsobu bytí veškerého ostatního jsoucího (...)“¹² Když se těmito dvěma základním způsobům bytí poté dostane odpovídající fenomenologické interpretace, lze se také následně ptát po jejich smyslu a ve smyslu každého z nich nakonec spatřit nutné modality smyslu bytí vůbec. To je v kostce také program Heideggerovy fundamentální ontologie.

Chceme-li však postavit Husserla a Heideggera proti sobě a jejich spor neodbyt ani tím, že budeme tvrdit, že každý mluví o něčem jiném, ani tím, že řekneme, že oba mluví, každý vlastními slovy, v zásadě o tom samém, je třeba se systematicky vyvarovat dvojznačností. Na tu základní narážíme hned na samém začátku. I Husserl totiž mluví v souvislosti s transcendentální subjektivitou o fundamentu vší ontologie. Fenomenologickou redukcí získané transcendentální ego přece má poskytovat „nejfundamentálnější (...) půdu pro transcendentální zkoumání.“ A záměrem „transcendentálních zkoumání“ není nic jiného než odhalení invariabilního předmětného smyslu základních regionů jsoucího a vykázání jeho fundace v intencionálních aktech transcendentálního subjektu, který se sám sobě odhaluje v aktu fenomenologické redukce. Ve zkratce, transcendentální zkoumání mají svůj účel, jak Husserl ohlašuje v definitivní verzi hesla, v universální ontologii.

Mluví-li však Heidegger o fundamentální ontologii, nejde mu o fundaci předmětného smyslu veškerenstva jsoucího na nezpochybnitelném faktu bytí sebe samého uchopujícího transcendentálního subjektu; universalita fundamentální ontologie spočívá naopak v nároku na projasnění smyslu oněch základních termínů

¹¹ „(...) es entspringt gerade das *Problem* : welches ist die Seinsart des Seienden, in dem sich „Welt“ konstituiert?“ M. Heidegger, *Sachliche Schwierigkeiten*. Hua IX, str. 601.

¹² „Es gilt zu zeigen, daß die Seinsart des menschlichen Daseins total verschieden ist von der alles anderen Seienden (...)“ Tamtéž.

„jsoucí“ a „bytí“, se kterými se zde již předem operuje. Vlastním transcendentálním problémem tak již nadále není, „čím“ jsoucí musí být, aby mohlo být dáno v intencionálních aktech, nýbrž samotný fakt, „že“ vůbec je, a způsob, „jak“ musí být, aby bylo jako jsoucí teprve srozumitelné. Fundamentem „transcendentálních zkoumání“ se pak musí stát takové jsoucno, jehož vlastní způsob bytí – ono „jak“ je – spočívá právě v tom, že tomu, „že“ je, samo rozumí. Toho je ovšem s to pouze ta bytost, která se již samotným faktem svého vlastního bytí k tomuto bytí ve faktických možnostech sebe samé vztahuje: je tedy vždy podstatně „mimo sebe“ neboli existuje.

Je-li nyní způsob bytí bytosti, se kterou je spjata transcendentální problematika, charakterizován jako existence, není již také v poslední instanci určen intencionalitou. Můj vztah k vlastnímu bytí, který je teprve předpokladem pro mé porozumění bytí jednotlivých ve světě intendovatelných jsoucen, sám totiž nemůže být intencionálním vztahem k tomu či onomu: faktum vlastního bytí proto také zakouším v náladě a jednotlivé možnosti mého sebe-porozumění mi jej pouze v té či oné míře zprůhledňují, či zastírají. Mé bytí sebou jako existující bytosti se z toho důvodu také již nevyčerpává mou subjektivitou – identitou mého sebe-vědomí v mých intencionálních aktech, ale je charakterizováno mým sebe-nalézáním ve faktických možnostech vlastní existence. Takto sám sebe nalézám vždy již ve světě jako jedno jsoucno mezi jinými, a sice jako vlastnímu bytí vydané a na ostatní jsoucna bytostně odkázané jsoucno: do světa vržené jsoucno. V předstihu k vlastním možnostem také veškeré jsoucno, které je mi ve světě přítomné, již vždy překračuji – transcenduji –, ale jen proto, abych v jeho středu našel své místo a mohl se k němu na základě těchto možností teprve tak či onak vztahovat. A právě proto, že má existence je již sama *eo ipso* transcendencí – překračováním celku přítomného jsoucna směrem k mým faktickým možnostem –, může se také stát fundamentem pro transcendentální zkoumání, obrátím-li k ní nakonec svůj fenomenologický pohled.

Z výše řečeného se také stává patrným, jakým způsobem musí být „nejfundamentálnější půda“ pro „transcendentální zkoumání“ zpřístupněna. Ta již není dosažena redukcí „jsoucnosti“ světa na jeho prožívaný předmětný smysl a následnou redukcí prožitku na jeho čistý *eidos*, ale je to naopak sám předmětný smysl jsoucího, co

je redukováno, aby se fenomenologický pohled teprve uvolnil pro samotné faktum a způsob bytí jsoucího. Redukuji-li bytí jsoucího na pouhý prožitek, zaměřuji svůj reflexivní pohled na v prožitku intendovaný předmětný smysl, abych od něj dospěl ke smysl konstituujícím aktům svého vědomí. Redukuji-li však samu „cost“ jsoucího na fakt jeho bytí, můj reflexivní pohled odhlíží od konstituce předmětného smyslu jsoucího a míří k základnímu předpokladu jeho smysluplnosti vůbec. Má reflexe tak dosahuje nejfundamentálnější půdy pro možná transcendentální zkoumání, až když svůj reflexivní pohled obracím k vlastnímu porozumění pro své bytí a v něm se otevírajícímu porozumění bytí jsoucího vůbec. Protože ale bytí není ani to či ono jsoucno, nikdy mi v reflexi nemůže být dáno jako ten či intendovaný předmětný smysl. Vlastní fenomenologický výkon proto také již nespočívá v pouhé deskripci podstatné noeticko-noematické struktury očištěných prožitků, ale naopak nachází své těžiště v konstrukci podmínek možnosti neboli horizontu srozumitelnosti bytí. A protože transcendentální podmínky porozumění bytí jsou vázány na strukturu sebe-porozumění existující – transcendující – bytosti neboli strukturu existenciálů, vycházejí transcendentální zkoumání z analýzy jejího způsobu bytí a stávají se analytikou existence. Vodítkem pro konstrukci podmínek sebe-porozumění existující bytosti je pak způsob, jak si je tato bytost sama „bezprostředně“ dána neboli jak si sama rozumí ve své každodennosti. Nicméně právě ve své každodennosti si existující bytost ze samotného faktu vlastního bytí nerozumí, nýbrž rozumí si „nevlastně“ z toho, čím sama není – ze jsoucího, které ji svět všedního dne skýtá a se kterým tak či onak zachází. Proto i každodennost sama nakonec slouží jako pouhý odrazový můstek pro konstrukci a následné fenomenální dosvědčení „vlastního“ modu existování, ve kterém se existující bytost teprve sama sobě stává – jako existující – průhlednou: a až poté se ukazuje, že porozumění vlastnímu bytí je možné – smysluplné – pouze na základě vlastní časovosti a porozumění bytí jsoucího vůbec pouze v horizontu času.

Představuje-li však pro Heideggera vlastní transcendentální problém samotná smysluplnost jsoucího jakožto jsoucího, ke které dospíváme teprve redukcí předmětného smyslu jsoucího, jak získáme tento smysl zpátky? Jak je poté konstituován smysl jednotlivých jsoucen, se kterými se ve světě setkáváme? Pouští snad Heidegger problém transcendentální konstituce smyslu jsoucího úplně z ruky?

Zjevně nikoliv, když Husserlovi píše „(způsob bytí lidského pobytu, pozn. OK) právě jako takový, kterým je, v sobě skrývá možnost transcendentální konstituce.“¹³ Odpověď na tyto otázky je přitom odpovědí na otázku po vztahu, jaký panuje mezi bytostí, která ve světě existuje, a jsoucný, které se ve světě pouze tak či onak vyskytují. Zde je ji proto také třeba hledat.

Heideggerův fundamentálně ontologický postup v Husserlově problému transcendentální konstituce veškerenstva jsoucího představuje příslovečný „krok zpět,“ který má zároveň plnit funkci „kroku vpřed k věcem samým.“¹⁴ Základní východisko, které nám nastoluje provedení husserlovské fenomenologické redukce, spočívá v náhledu principiální nesrozumitelnosti, ba přímo protismyslnosti teze o sobě jsoucího smysluplného světa, čili představy, že by svět byl jednotou smyslu a jako takový by zároveň byl bez ohledu na syntetické výkony vědomí, které mu tento smysl udílejí. Navrhuje-li poté Heidegger, že by si tato „nesrozumitelnost“ žádala dalšího objasnění a zejm. že by bylo žádoucí explicitně formulovat, na jakou „srozumitelnost“ je zde vznášen nárok a odkud se tato „srozumitelnost“ bere,¹⁵ má zároveň již také v záloze vlastní odpověď. Vychází-li totiž Husserlova fenomenologie z faktu zjevnosti / srozumitelnosti jsoucího pro vědomí, umožňuje fundamentálně ontologický „sestup“ na rovinu srozumitelnosti bytí vysvětlit, proč se existující bytosti teprve vůbec může jsoucí týkat – a proč jí také teprve vůbec může srozumitelné být.

Abych vůbec mohl rozumět tomu, že něco jest, musím nejprve moci rozumět tomu, že tu jsem já sám. Moci rozumět faktu vlastního bytí však znamená nebýt ke svému bytí lhostejný, neboli moci se k sobě tak či onak vztahovat. K sobě samému se pak vztahuji a sobě rozumím z možností, které mé existenci svět skýtá, či odpírá. Ve svých možnostech se tak teprve setkávám se sebou samým – přicházím k sobě – podle

¹³ „(...) (die Seinsart des menschlichen Daseins) als diejenige, die sie ist, gerade in sich die Möglichkeit der transzendentalen Konstitution birgt.“ M. Heidegger, *Sachliche Schwierigkeiten*. Hua IX, str. 601.

¹⁴ Srov. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen, 2006. § 7 c) str. 38.

¹⁵ Srov. „Das erste in der Darstellung des transzendentalen Problems ist die Klärung dessen, was „Unverständlichkeit“ des Seienden besagt. In welcher Hinsicht ist Seiendes unverständlich ? d.h. welcher höhere Anspruch von Verständlichkeit ist möglich und notwendig. Im Rückgang worauf dieses Verständnis gewonnen?“ M. Heidegger, *Disposition*. Hua IX, str. 602.

toho, čeho jsem ve světě mocen a na co již nestačím, a v důsledku toho také moje existence nabývá toho či onoho faktického smyslu, anebo jej pozbývá. Znamená-li existovat neustále přicházet k sobě samému ve svých možnostech, znamená to ovšem rovněž neustále se k sobě navracet: nalézat faktum své existence dosavadní. Tu neustále tak či onak zakouším ve své náladě, ve které je vždy již předznačeno, co mi svět ještě může nabídnout, přičemž má nálada sama je zase zpětně modifikována na základě možností, kterých se chápu, či na které rezignuji. V náladě tak nezakouším pouze faktum svého na sobě zainteresovaného bytí, ale nálada jako samotná afektivita mé existence mi vůbec umožňuje, aby se mě něco ve světě mohlo týkat a nakonec mi také mohlo být tak či onak srozumitelné. Nás nyní zajímá, odkud nitro-světské jsoucno, které se nás v náladě dotýká, svůj smysl bere?

Mohu-li existovat pouze tak, že jsem ve svých možnostech neustále konfrontován se svým dosavadním bytím, neboli rozumím-li si jako budoucí, abych se nalézal jako bývalý, je mi veškeré jsoucí, které se mě ve světě týká, především srozumitelné jako v tomto světě mi přítomné, příp. jako se mě dotýkající právě ve své absenci. Mohu-li tedy existovat pouze na základě vlastní časovosti a má existence má podobu mé starosti o sebe samého, intenduji pak ve světě přítomné jsoucí jako to, co ve světě mohu obstarat, příp. jako druhé, o které se ve světě mohu starat. Protože je mi nitro-světské jsoucno dáno v intencionálních aktech obstarávání, resp. starající se péče, je mi ve své přítomnosti korelativně srozumitelné jako to, co mi může k tomu či onomu ve světě sloužit a co je mi proto „po ruce,“ příp. jako druhá existující bytost, která je ve světě stejně jako já sám kvůli sobě a se kterou proto svět sdílím. „Být po ruce“ mi ve světě přítomné jsoucí může být právě proto, že jsem ve svém existování mocen sebe samého a jsem tedy rovněž mocen se jsoucím, které mi svět skýtá, zacházet: „odemknout“ možnosti, které nitro-světské jsoucí samo skrývá. Mocen sebe samého jsem však pouze ve faktických možnostech sebe sama: ve svých možnostech, kým ve světě být a o co ve světě usilovat. Mé možnosti, o co se ve světě zasazovat a na co přitom vlastní existenci nasazovat, přitom samy nejsou nijak nahodilé, nýbrž jsou již vždy čerpány z tradovaného výkladu světa, který sdílím s druhými. Na základě těch možností, kterými sám jsem, protože jsem se jich sám chopil, protože mi je druzí vnutili, nebo protože jsem se do nich jednoduše narodil, pro mne pak jsoucí, se kterým

se ve světě setkávám, teprve vůbec může něco znamenat: může se artikulovat do významových celků, které jsou vždy spjaty s tou či onou faktickou možností mne samého. Svět, ve kterém existuji, se proto artikuluje od velkých významových celků mého domova, „veřejného prostoru,“ mého pracoviště, místa odpočinku, přírody, atd. až po dílčí významové celky jsoucího spjatými s dílčími pracovními úkoly, kratochvílemi apod. A až z toho kterého významového celku pro mne také svůj význam nabývá jednotlivé jsoucno, které je mi ve světě přítomno a je mi „po ruce,“ protože mi může – podle svých vlastních možností – k tomu či onomu ve světě sloužit, příp. tak či onak mým záměrům bránit, anebo je přímo hatit. Je přitom lhostejné, zda toto jsoucno představuje prostředek v úzkém slova smyslu – člověkem vyrobenou věc s účelem člověku sloužit –, součást neživé přírody, či přírody živé včetně ne-lidských živých bytostí. Může-li se mě ve světě přítomné jsoucí týkat pouze proto, že jsem sám sobě vydán v náladě a přitom jsem na ostatní jsoucí odkázán, může pro mne pak být tak či onak srozumitelným pouze proto, že mé bytí je mi vždy tak či onak smysluplné z mých možností, kterým ve světě přítomné jsoucí může sloužit, vzpírat se jim, či jim přímo škodit. Exemplárním výrazem tohoto vztahu, který existující bytost chová ke jsoucímu, které se ve světě vyskytuje, je pak právě to, že si člověk sám vyrábí prostředky a nástroje, které mu explicitně slouží a umožňují mu tak jeho situaci ve světě zvládnout, přičemž u jiných živých bytostí o nástrojích v lidském slova smyslu dost dobře nelze mluvit.

Na nástroji jako svým způsobem exemplárním jsoucnu, které se v našem světě vyskytuje, si také můžeme názorně demonstrovat pointu Heideggerova postupu v Husserlově problému transcendentální konstituce. Co se ukazuje našemu reflexivnímu pohledu, zaměříme-li jej na předmětný smysl libovolného lidského nástroje, jak se konstituuje v našem vědomí, a provádíme-li eidetickou variaci, abychom uchopili jeho podstatu? Každý nástroj se pro nás nejprve nutně konstituuje jako rozprostraněná věc, dále jako věc fyzická, a sice jako věc pouze fyzická – neživá, jež ale zároveň nepředstavuje součást neživé přírody, nýbrž je člověkem stvořeným artefaktem, nikoliv však dílem, které nachází svůj účel v sobě samém, nýbrž prostředkem a jako tento prostředek náleží té či oné lidské kultuře, která nachází svůj čas a své místo v universálním časoprostoru – a z ní se také nakonec určuje předmětný

smysl prostředku jako toho či onoho lidského nástroje. Předmětný smysl libovolného nástroje se tak ukazuje jako mnohonásobně fundovaný, takže ten který nástroj se teprve vůbec může jevit až na horizontu mnohovrstevnatě smysluplného světa. Korelativně k tomu si žádá komplexní a hierarchicky uspořádanou sadu mých intencionálních aktů, aby mi vůbec mohl být dán: musím se ve světě nacházet jako vtělená – psycho-fyzická – bytost, abych byl vůbec s to vnímat fyzické předměty, musím tento svět sdílet s druhými, do kterých jsem s to se vcítit, aby pro mne předměty, které vnímám, vůbec nabývaly objektivní reality, musím se sám identifikovat jako člen lidského společenství, aby pro mne objektivní svět vůbec mohl skýtat lidské artefakty, a také jako člen určitého historického společenství a tradice, aby pro mne mezi nimi teprve mohl vystoupit ten který nástroj. Nyní se může zdát, že když si Heidegger volí lidské prostředky za exemplární jsoucna, která se ve světě vyskytují, a jeden z nich – slavné „kladivo“ – *de facto* pasuje do role hlavního hrdiny prvního oddílu *Sein und Zeit*, pouze obrací Husserlův postup na ruby, aby podle předobrazu lidského nástroje vymodeloval předmětný smysl ostatního ne-lidského jsoucího. Jenže v heideggerovských analýzách „příručního“ prostředku nejde v první řadě o předmětný smysl jsoucího, ale o jeho způsob bytí, neboli o způsob jeho implicitní srozumitelnosti – právě jakožto jsoucího – pro bytost, která implicitně rozumí vlastnímu bytí. Aby pro nás ve světě přítomné jsoucno vůbec mohlo mít ten či onen smysl, musí pro nás nejprve moci vůbec něco znamenat – být k něčemu: odkazovat na ostatní jsoucna, která pro nás rovněž něco znamenají, a ve svém celku jsou tak implicitně spjata s našimi možnostmi, ve kterých pro nás teprve nabývá význam naše bytí vlastní. Tato implicitní srozumitelnost jsoucího, se kterým se ve světě setkáváme – ono „jak“ je nám jsoucí jakožto jsoucí srozumitelné – není ničím jiným než jeho vlastním způsobem bytí: jeho příručností. Pokud tedy způsob bytí nás samotných spočívá v ek-sistenci, nachází jsoucí, které se ve světě vyskytuje, korelativně svůj způsob bytí ve své příručnosti. A právě tento způsob bytí nitro-světského jsoucna vychází explicitně najevo na „příručních“ prostředcích / nástrojích – a sice právě tehdy, když „po ruce“ nejsou. Pouze je-li pro nás jsoucí již vždy „po ruce“, „z ruky“, či se tomu být „po ruce“ vzpírá; pouze je-li pro nás již samo od sebe implicitně významné, můžeme také „odkrývat“ jeho vlastní smysl: jsoucí se může konstituovat jako příslušející k určitému regionu a v jeho rámci jako ta která jednotlivá věc, či živá bytost

může vstupovat do světa a stávat se jeho součástí. Neživé „věci“, které samy sebe nemohou zakoušet ani sobě samým rozumět a které se ve světě pouze vyskytují, proto samy svět nemají. S oblibou uváděný kámen je světa-prostý. Rovněž zvířata, která jsou obdařeny afektivitou a sebe samé zakouší, nemají svět ve vlastním smyslu, protože jsou vlastní instinktivní výbavou zcela zajati ve svém okolí. Zvíře je na svět chudé. Je to proto až lidská bytost, kdo svět utváří. Pouze existující bytost, která faktum vlastního bytí, kterému je v náladě vydána, přebírá v možnostech sebe samé, aby mu vtiskla určitý smysl, je s to udělovat smysl jsoucnům, na které je odkázána, a mít tak svět, který je naplněn smyslem – vytratí-li se ze světa poté jeho smysl, zmocňuje se jí také úzkost. Z toho důvodu také Heidegger může napsat Husserlovi: „Transcendentální konstituce je centrální možností existence faktického bytí sebou.“¹⁶ a vzápětí triumfálně připojit: „A to „úžasné“ spočívá v tom, že skladba existence pobytu umožňuje transcendentální konstituci všeho pozitivního.“¹⁷

Předsouvá-li však Heidegger problému konstituce smyslu jsoucího, se kterým se ve světě setkáváme, problém smysluplnosti samotného faktu, že jsoucí jest, se kterým jsme jako bytosti, které samy faktu vlastního bytí rozumí, konfrontováni, stále tím neopouští základní Husserlovo východisko, které poskytuje fenomenologická redukce: ostré rozlišení dvou neredukovatelných modalit bytí, mezi kterými – řečeno s Husserlem – zeje celá „propast smyslu.“¹⁸ Sám to ostatně přiznává, když vlastní shrnutí „podstatných bodů“¹⁹ polemiky otevírá slovy: „Shoda je nad tím, že jsoucno v tom smyslu, čemu Vy říkáte „svět,“ nemůže být ve své transcendentální konstituci vysvětleno sestupem k jsoucnu téhož způsobu bytí.“²⁰ aby je uzavřel konstatováním:

¹⁶ „Die transzendente Konstitution ist eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst.“ M. Heidegger, *Sachliche Schwierigkeiten*. Hua IX, str. 601, 602.

¹⁷ „Und das „Wundersame“ liegt darin, daß die Existenzverfassung des Daseins die transzendente Konstitution alles Positiven ermöglicht.“ Tamtéž, str. 602.

¹⁸ E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hua III. § 49 str. 105.

¹⁹ M. Heidegger, *Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927*. Hua IX, str. 600.

²⁰ „Übereinstimmung besteht darüber, daß das Seiende im Sinne dessen, was Sie „Welt“ nennen, in seiner transzendentalen Konstitution nicht aufgeklärt werden kann durch einen Rückgang auf Seiendes von ebensolcher Seinsart.“ M. Heidegger, *Sachliche Schwierigkeiten*. Hua IX, str. 601.

„Univerzálně vzato, je proto problém bytí vztažen na konstituující jsoucno a jsoucno konstituované.“²¹ Ať se již jedná o bytí smysl světa konstituujícího subjektu a bytí konstituovaných světských objektů, či o faktickou existenci lidské bytosti ve světě a příruční bytí ve světě se vyskytujících jsoucnen, vztah těchto dvou základních modalit bytí se teprve stává ve vlastním smyslu problémem v otázce, okolo které od začátku kroužíme a která je také druhou otázkou, nad kterou se spor rozhořel: co je to svět?

²¹ „Universal ist daher das Problem des Seins auf Konstituierendes und Konstituiertes bezogen.“ Tamtéž, str. 602.

2. Svět

Strategie, kterou Husserl volí k tomu, aby čtenáře *Encyklopedie Britanniky* uvedl do transcendentální fenomenologie, celá spočívá na jednoduchém triku. Husserl nejprve představí koncept tzv. čisté psychologie, která má spočívat v čisté introspektivní deskripci obsahů a podstatných struktur vlastní *psyché* za systematického uzávorkování všeho non-psychického, aby následně čtenářům prozradil, že transcendentální fenomenologie je *de facto* totéž pouze s tím rozdílem, že oproti čisté psychologii vystupuje z tzv. „transcendentálního kruhu“,²² neboli opouští to, co čistá psychologie závorkuje, ale přesto – nakolik zůstává psychologií – stále předpokládá: tezi smyslem nadané, a přesto na subjektivních smysl udílejících aktech nezávislé, objektivní reality. V rozhodujícím místě takto zinscenovaného postupu poté Husserl píše: „Jako transcendentální fenomenolog tak již nemám své *ego* jakožto duši, neboť toto slovo již co do svého smyslu předpokládá jsoucí, či možný svět, nýbrž toto transcendentálně čisté *ego*, ve kterém i tato duše se svým transcendentním smyslem získává svůj smysl a platnost, které pro mě má, ze skrytých výkonů vědomí.“²³ K této větě Heidegger připojuje následující poznámku: „Nepatří snad svět vůbec k podstatě čistého *ego*?“²⁴ Abychom tuto otázku však vůbec mohli rozvinout, je nutné se nejprve zbavit základní dvojznačnosti pojmu „svět,“ se kterým se zde operuje, a jež vzniká tím, že Husserl pojem „svět“ používá ve dvou diametrálně odlišných významech. Co je to tedy podle Husserla svět?

Svět v prvním – pro Husserla neproblematickém a samozřejmém – významu je korelátém tzv. přirozeného postoje. Žijeme-li v přirozeném postoji a to žijeme stále, pokud se právě neoddáváme fenomenologii, je pro nás svět celkem toho, co jest, co již

²² E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*. Hua IX, str. 273.

²³ „Ich habe also als transzendentaler Phänomenologe nicht mein *ego* als Seele, ein Wort, das schon in seinem Sinne seiende oder mögliche Welt voraussetzt, sondern dasjenige transzendental reine *ego*, in dem auch diese Seele mit ihrem transzendenten Sinn sich aus verborgenen Bewußtseinsleistungen den Sinn und die Geltung verschafft, die sie für mich hat.“ Tamtéž, str. 273, 274.

²⁴ „Gehört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen *ego*?“ M. Heidegger, *Kritische Noten*. Hua IX, str. 274.

bylo a co ještě být může. To, co jest, se pak člení v různé regiony: reálná a ideální jsoucna, jsoucna fyzická a organická, animální bytosti a bytosti racionální. V celku toho, co jest, nakonec zaujímá své místo také sám každý z nás jako racionalitou obdařená psycho-fyzická bytost. Z místa, které sám ve světě zaujímám, jej také zakouším, jedním v něm a poznávám jej, bytí světa samo však zůstává na mé existenci a aktivitě v něm nezávislé. Tento zdánlivě samozřejmý pojem světa ovšem bere záhy za své, vykonám-li fenomenologickou redukci. Stává-li se ve fenomenologické reflexi svět pouhým korelátem mého vědomí – čistým prožitkem / fenoménem, pochopitelně nemůže být nadále definován s ohledem na své trans-fenomenální bytí. Co je tedy svět po fenomenologické redukci?

Stává-li se pro mne svět pouhým fenoménem, stává se jednotou smyslu. Svět sám však mému vědomí není nikdy dán jako jednotlivá – tím či oním smyslem nadaná – „světská“ jsoucna, nýbrž představuje jednotu mé smysluplné zkušenosti jako takové: horizont, na kterém „světské“ jsoucí vystupuje. Jako horizont veškeré smysluplné zkušenosti má svět rovněž své různé vrstvy. Vykonám-li striktně egologickou redukci, odhaluje se horizont světa jako horizont mé soukromé zkušenosti – primordiální svět. V něm nalézám nejprve své ve světě situované tělo a rovněž svou „duši,“ své osobní světské Já, jako syntetické jednoty smyslu konstituované intencionálními akty mého transcendentálního Já. Okolo mé psycho-fyzické reality jako centra veškeré mé světské zkušenosti se poté v horizontu mého primordiálního světa konstituují všechny ostatní předměty, které mi jsou dány ve smyslovém vnímání, jako předměty mé ryze individuální zkušenosti. Ve svém primordiálním světě se ovšem také mohu setkat s druhým jako svým *alter egem* – druhým vtěleným transcendentálním Já, takže také mohu čistě egologickou redukci rozšířit na redukci intersubjektivní. Primordiální vrstva světa je tak doplněna o vrstvu objektivní a svět se odhaluje jako horizont zkušenosti, kterou mohu sdílet s druhými a kterou proto činím s realitou, jež má objektivní platnost. Svět jako ultimátní horizont intersubjektivní zkušenosti rovněž skýtá všechny vrstvy smyslu spjaté s lidskou kulturou a tím, že do sebe zahrnuje dimenzi tradice, rovněž získává svou dějinnou hloubku.

Nyní vidíme, že když ve výše citované větě Husserl mluví o „duši,“ která představuje předmět pozitivní vědy s titulem čistá psychologie a která proto již ve

svém pojmu „předpokládá“ svět, má na mysli pojem světa v prvním významu – svět přirozeného postoje. Heidegger přitom svou otázkou, zda svět vůbec patří k podstatě čistého *ega*, evidentně míří na pojem světa ve druhém husserlovském významu – fenomenologický pojem světa. Ptáme-li se proto s Heideggerem, ptáme se: patří k podstatě transcendentálního Já svět jako fenomén?

Předtím než se výkonem fenomenologické redukce proměníme ve fenomenology, jsme především ve jsoucím světě existujícími lidskými bytostmi. Fenomenologický postoj sám je možný pouze jako modifikace postoje přirozeného. Proto také vždy ve fenomenologické reflexi korelativně k naší čisté subjektivitě nalézáme svět jako fenomén. Avšak to, že fenomén světa můžeme *de facto* odhalit pouze společně s naším čistým Já, ještě nijak neznamená, že k němu náleží také *de iure*. Není náhodou, že se Heidegger ptá po tom, zda svět nepatří k „podstatě čistého *ega*.“ Stejně jako si můžeme odmyslet význam druhých pro konstituci fenoménu světa, abychom tak získali pouhý solipsistický svět primordiální, který nám skýtá primordiální vrstvy smyslu naší zkušenosti, můžeme si stejně tak dobře myslet, že jednota smyslu této zkušenosti se celá úplně rozpadne, takže se z našich jednotlivých afekcí nebudou již konstituovat vůbec žádné předměty, natožpak svět jako jejich horizont – a přesto zároveň nahlížíme, že naše transcendentální Já, které by tuto neartikulovanou a veskrze chaotickou zkušenost činilo, by stále zůstalo tím, čím je. To je také Husserlova slavná hypotéza znicotnění světa. Vlastním smyslem této hypotézy přitom není zpochybnit fakt danosti světa. Jako fenomenologové pokaždé již smysluplný svět máme; i radikální proměny zkušenosti, které by připomínaly „znicotnění světa“ – těžké případy psychózy – jsou samy vždy myslitelné pouze na pozadí je samotné objímajícího horizontu světa. Je-li nám svět již jednou dán, je jeho faktum nezpochybnitelné. V hypotéze znicotnění světa však běží především o faktum a způsob (esenci) bytí transcendentálního Já, které je v ní uchopeno jako na celku faktické zkušenosti – světu – zcela nezávislé: svým způsobem „mimosvětské.“ Nakolik tedy svět představuje jednotu smysluplné zkušenosti a je tudíž něčím konstituovaným, je ve vztahu ke smysl konstituujícímu čistému *egu* něčím nutně relativním, v jistém smyslu nahodilým a vždy transcendentním – a proto také nemůže patřit k jeho podstatě.

Nyní však narážíme na pozoruhodnou věc. Již dříve jsme řekli, že podstata / způsob bytí čistého Já je v základu určena intencionalitou / vědomím. Je-li však bytí transcendentálního Já nezávislé na faktickém bytí světa, co by poté intendovalo a čeho by si bylo vědomo, bylo-li by světa zbaveno? Odpověď je jednoduchá: ničeho. Dokládají to také Husserlovy – v detailu až později vypracované²⁵ – studie tzv. mezních stavů subjektivity: narození, bezesného spánku / úplné ztráty vědomí a smrti. Nedisponuje-li Já svým smysly nadaným tělem – buď proto, že je ještě nenabylo, že s ním ztratilo kontakt, nebo proto, že o ně již přišlo – vyhasnou veškeré jeho imprese a spolu s tím se rozpadne veškerá asociativní syntéza. V důsledku toho si Já už nadále nemůže být vědomo žádných – reálných ani ideálních, fyzických ani psychických – předmětů, a proto také ani sebe samého ve svých intencionálních aktech. Dále proto trvá v úplném bezvědomí. A dále trvat musí, ač v naprosté nerozlišenosti momentů vlastního trvání, protože struktura subjektivity je strukturou prožitkového proudu neboli čisté sukcese – a ta sama ze své podstaty nemá konec.

Také Heideggerova – se zápořem formulovaná – otázka prozrazuje nespokojenost s Husserlovým řešením vztahu mezi čistým Já a světem, kterého si je toto Já vědomo. „Mimosvětské“ bytí, které Husserl čistému Já přisuzuje, nicméně nepředstavuje žádnou idiosynkrazii Husserlovy pozice, nýbrž je výsledkem konsekventní ontologické interpretace Husserlova základního východiska: fenomenologickou redukcí odhalené transcendentální subjektivity a světa jako jejího intencionálního korelátu. Heideggerova nespokojenost se proto také stejnou měrou týká jak identifikace čisté subjektivity s „místem transcendentálna“,“²⁶ jak jsme ukázali již výše, tak s Husserlovým pojmem světa samého. To naznačuje jednak – rovněž již výše citovaný – Heideggerův diplomatický obrat „čemu Vy říkáte „svět“,“ tak především Husserlovi adresovaný odkaz na paragrafy *Sein und Zeit* věnované „bytí-ve-světě,“ kterým doplňuje svou kritickou otázku.²⁷ Chceme-li nůžky sporu mezi

²⁵ Srov. zejm. E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908 – 1937)*. Hua XXXXII. Dordrecht, 2014 a dále E. Husserl, *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. Hua Materialien VIII*. Dordrecht, 2006.

²⁶ M. Heidegger, *Sachliche Schwierigkeiten*. Hua IX, str. 601.

²⁷ *Sein und Zeit* §§ 12 a 69. Srov. M. Heidegger, *Kritische Noten*. Hua IX, str. 274.

Husserlem a Heideggerem dále rozevřít, je potřeba si nyní položit otázku: co je to svět podle Heideggera?

Heidegger v návaznosti na Husserlův fenomenologický pojem světa odmítá představu světa jako sumy „světského“ jsoucího a ve shodě s Husserlem chápe svět jako horizont, na kterém se „světské“ jsoucí teprve jeví. Na rozdíl od Husserla ale pro něj – jak ostatně naznačuje již jeho kritická poznámka – není horizont světa něčím, co by se kontinuálně konstituovalo na základě souhlasné zkušenosti, kterou činíme s jednotlivými jsoucný „ve světě,“ nýbrž něčím, co veškeré faktické zkušenosti předchází a teprve vůbec umožňuje, aby nám jednotlivá „nitro-světská“ jsoucna mohla být dána. „Svět vůbec,“ o kterém Heidegger mluví ve své poznámce, proto není něčím transcendentním vůči transcendentálnímu subjektu, nýbrž sám je něčím transcendentálním – a proto také nutně patří k podstatné struktuře, nikoliv již transcendentální subjektivity, ale existence. Existující bytost se ve světě nenalézá pouze *de facto*, nýbrž existence sama se odehrává jen a pouze a ze své podstaty ve světě. Není to tedy nakonec nic jiného než horizont světa sám, co vytyčuje „místo transcendentální.“ Ovšem proč tomu tak je? Proč je již v samotném faktu mé existence implikován horizont světa?

Jakmile existuji, již si vždy rozumím z těch či oněch faktických možností sebe samého, byť v raných fázích existence jsou tyto možnosti zcela předznačeny mou biologickou a genetickou výbavou. Rozumím-li si však ze svých možností, vždy již také směrem k sobě překračuji / transcenduji celek přítomného – a rozevírá se mi horizont světa. Protože jsem ale ve faktických možnostech sebe samého vždy konfrontován s faktem svého dosavadního – bývalého – bytí, přičemž v mezním případě mého narození se jedná o konfrontaci s holým faktem mnou nezapříčiněné vydanosti sobě samému, mou holou „vržeností do světa,“ může se mi horizont světa rozevírat jen potud, pokud se v něm sám nalézám jako jedna z bytostí svět obývajících. Rozevírá-li se mi tedy svět, vždy se také již nacházím v jeho středu. To ovšem neznamená, že by svět byl nejprve světem primordiálním, solipsistickým, ba právě naopak: protože se svět rozevírá pouze konečné bytosti, která se „do světa“ rodí, je již ze své podstaty světem sdíleným – světem, kde existují druhé lidské bytosti, a kde se setkávám se jsoucný, která mají na mé vlastní existenci nezávislou „objektivní realitu.“ Jednotlivá jsoucna, ke

kterým se pak ve světě mohu vztahovat, pro mě nabývají svůj smysl právě z těch kterých faktických možností, které mi svět rozevírají, a vystupují na pozadí v těchto možnostech překračovaného jsoucího v celku, jež vždy zakouším v té které faktické náladě těmto možnostem odpovídající.

Může-li se mi ale svět rozevřít pouze v mých faktických možnostech, zůstává sám – jako horizont všeho přítomného – většinou v pozadí a zakryt právě tím výsekem jsoucího, které té které možnosti mne samého slouží a kterým se zrovna zabývám. Je proto třeba zvláštních zkušeností, aby se mi svět jako takový sám zjevil. Všechny tyto zkušenosti se poté vyznačují tím, že zbavují jakoukoliv dílčí oblast jsoucího jejího předností významu, který by pro mě mohla nabýt, protože suspendují význam všech mých jednotlivých faktických možností. Stanou-li se mi všechny mé možnosti lhostejnými, teprve se přede mnou v plné šíři rozevře svět sám jako horizont všeho, co jest, jež se rozevírá ze středu jsoucího spolu s mou existencí. A protože všechny tyto zkušenosti jsou charakteristické tím, že potlačují diferencovanost mého sebe-porozumění, aby mi daly zakusit mou vydanost sobě samému uprostřed jsoucího, které mne ve svém celku obklopuje, vždy se jedná o nálady, které se právě proto, že suspendují možnosti rozumění, také vyznačují mimořádnou intenzitou.

Svět jako takový se nám tak může vyjevit, propadáme-li hluboké nudě: protože žádná z našich faktických možností nás neoslovuje natolik, abychom se jí chopili a naplnili jí vlastní bytí ve světě, máme „dlouhou chvíli,“ ve které nám vše, co jest, připadá k uzoufání nudné. Svět jako takový se nám dále může stát zjevným, přepadneme-li nás úzkost: protože žádná z našich možností nestačí k tomu, aby dala nějaký smysl holému faktu naší existence, vše, co jest, se nám jeví jako zcela bezvýznamné a ve své bezvýznamnosti nás skličuje. Zkušenost, ve které se nám naše jednotlivé možnosti stanou lhostejnými, však nemusí být nutně zkušeností dusivou, či tíživou, ale může být stejně tak dobře zkušeností povznášející. Jsme-li zamilováni, radost z blízkosti milované bytosti může naši existenci naplnit natolik, že se pro nás stává zcela druhotným, čeho se ve světě chopíme a o co budeme usilovat, protože, vše, co svět nabízí, zvěstuje existenci osoby, kterou milujeme. V poezii můžeme nalézt bezpočet vylíčení takovéto zkušenosti. Nemusí to ale nutně být radost ze zamilovanosti, co povznášejícím způsobem zjevuje svět, ale něčeho takového je schopna radost vůbec. Radost, která

nás zaplavuje po dosaženém úspěchu, či třeba jen z krásného dne, z nás může sejmut všechny naše faktické starosti a nezbytnosti všedního dne, takže můžeme pouze „vyjít ven“ a radovat se tomu, co svět skýtá.

Co je tedy podle Heideggera svět? Protože svět veškeré naší faktické zkušenosti vždy předchází, sám nemůže být něčím jsoucím – a to ani jednotou souhlasné zkušenosti, kterou se jsoucím činíme. Svět jako horizont, na kterém se vše, co jest, teprve vůbec může jevit, je – viděno „ze světa“ zevnitř – ničím: *nihil originarum*.²⁸ Není-li však svět ničím jsoucím, není proto pochopitelně ještě nicotou absolutní – čím je tedy svět? Není-li svět sám něčím jsoucím, patří ke způsobu bytí bytosti, která svět má, aby mu vtiskla ten či onen smysl: k existenci. Proto je existence ze samé své podstaty „bytím ve světě“ a proto Heidegger může tuto „definici“ obrátit a říci: „svět se nevyskytuje, nýbrž svět existuje.“²⁹ Horizont světa pak není ničím jiným než horizontem, ve kterém existující bytost vždy tak či ona rozumí vlastnímu bytí a spolu s ním také jsoucímu v celku – tedy samotným „místem transcendentálna.“ Rozevírá-li se však svět až s existující lidskou bytostí, odkud se sám bere? Proč máme svět a proč jej vůbec mít můžeme? Rozevírá-li se horizont světa pouze v našich faktických možnostech, rozevírá-li se pouze tak, že se sami nalézáme v jeho středu jako bytosti, které jej vždy již obývají, a rozevírá-li se pouze proto, abychom se mohli vztahovat ke jsoucímu, které skýtá, rozevírá se sám jako jednota horizontů budoucnosti, minulosti a přítomnosti. Horizont světa se rozevírá spolu s faktem naší existence, protože ta je v poslední instanci charakterizována ekstaticko-horizontální temporalitou. Svět proto nejen není něčím transcendentním vůči samotnému faktu našeho bytí, něčím se stejným způsobem a smyslem bytí jako jsoucí, které sám skýtá, nýbrž jako jednota temporálních horizontů je svět jednotou našeho porozumění vlastnímu bytí a porozumění bytí všech ostatních „nitro-světských“ jsoucen: horizont našeho porozumění bytí vůbec na základě času.

²⁸ Srov. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt a. M., 1978. § 12 str. 272.

²⁹ „Welt ist nicht vorhanden, sondern Welt existiert.“ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt a. M., 1975. § 20 e) str. 420.

Rozvinuli jsme základní dilema ohledně fenomenologického pojmu světa a tím vyostřili strany sporu – přesto vlastní problém, který stojí v pozadí diskuse nad pojmem světa, zůstal zatím netknut. V analýze Heideggerova fundamentálně ontologického pojmu světa jsme nakonec dospěli k tomu, že něco takového jako svět se nám rozevírá pouze díky naší vlastní časovosti. Avšak i transcendentální subjektivita, kterou můžeme uchopit v reflexi, již vždy anticipuje budoucí průběh zkušenosti a otevírá horizont možné budoucnosti, který je zase sám asociativně předznačen pouze na základě již prodělané zkušenosti v horizontu podržované minulosti – a každý intencionálně zpřítomňovaný předmět, který v reflexi nalézáme jako korelát naší subjektivity, se vůbec může jevit jen na tomto časovém horizontu. Znamená to, že se Husserl unáhlil, když světu připsal stejný způsob bytí jako jednotlivým „světským“ jsoucím, a učinil z něj něco konstituovaného a v důsledku transcendentního vůči transcendentálnímu subjektu? Zklamal ho snad jeho vlastní fenomenologický pohled, takže přehlédl a nedocenil radikalitu vlastního objevu? Nikoliv. Ač je intencionální zpřítomnění libovolného předmětu zkušenosti vždy nutně provázeno akty anticipace, které zase nutně probouzejí a oživují minulé asociace, dosah anticipace samotné je zcela podmíněn rozsahem již prodělané zkušenosti a ta samotná zase může být podržována pouze na základě přítomných impresí. Časový horizont veškeré možné souhlasné zkušenosti – horizont světa – se proto musí oboustranně a kontinuálně konstituovat z živé přítomnosti Já ve vlastním prožitkovém proudu. Proto také musí konstituce světa postupovat od konstituce jednotlivých světských předmětů – počínaje vlastním tělem konstituujícího subjektu a smyslově vnímatelných jsoucích – směrem ke stále univerzálnějším horizontům až po ultimátní horizont intersubjektivního universa dějinného lidství. Zapojením temporálního hlediska do Husserlova pojmu světa se však kritický osten obrací proti Heideggerovi. Naše faktické možnosti, které nám svět rozevírají, jsou přece již vždy spjaty se jsoucím, které ve světě můžeme nalézt: jsou to naše možnosti, kým jako ve světě existující bytosti být, jaké vztahy s ostatními ve světě existujícími bytostmi navázat, a jak s ostatním jsoucím, které nám svět nabízí, zacházet a naložit. Rozevírá-li se ale svět v našich „světských“ možnostech, jak poté může předcházet všemu „světskému“ jsoucímu a teprve umožňovat, aby se nám vůbec jevilo? Není Heideggerova kontrapozice vůči Husserlovi nakonec postavena, v lepším případě, na pouhém tvrzení, v tom horším, na kruhu, který ale není kruhem

hermeneutickým, ale skutečně bludným? Nemá-li tomu tak být, musí se mezi našimi možnostmi nacházet taková, která nemíří „do světa“ – není to tedy možnost, kým ve světě být a co si ve světě počít – a kterou zároveň sami jsme od samého počátku naší existence. Je však nějaká taková možnost? Jedna taková možnost je: je to má smrt. Rozumím-li si z možnosti své vlastní smrti, překračuji vše to, co mi kdy „svět“ může nabídnout a čeho v něm mohu dosáhnout. Rozumím-li si z možnosti své vlastní smrti, jsem konfrontován se svým jedinečným osudem a svou vlastní faktickou dějinnou situací, ze které se mi jeví veškeré „světské“ jsoucí. Rozumím-li si z možnosti své vlastní smrti, rozumím teprve tomu, že sám jsem, protože rozumím tomu, co to znamená nebýt, a tomu, že sám jednoho dne nebudu. Abych tedy vůbec mohl existovat, musím již vždy tak či onak rozumět své smrti. Pochopitelně, do jistého věku vlastní smrti explicitně nerozumíme a jen nám zapotřebí se s faktem smrti nejprve setkat „ve světě“, kde zakoušíme úmrtí druhých a také našich blízkých, abychom explicitního porozumění smrti nabyli. A i poté je nám naše nejzazší možnost – samotný konec našeho bytí ve světě – zastřena našimi ostatními – „světskými“ – možnostmi, které jí „ve světě“ předcházejí. Přesto nicotě, které jsme každý z nás vystaveni samotným faktem své existence, již vždy implicitně rozumíme v úzkosti, která je proto naším základním rozpoložením. I zde se však nejprve a ani většinou nejedná o intenzivní zkušenost úzkosti, kdy se hroutí smysl, který jsme do vlastní existence vložili, nýbrž o latentní rozpoložení, které leží v základu všech našich ostatních nálad a kterým se vyznačuje naše vlastní bytí jako takové, protože nám jde o ně samo: je nám o ně úzko. A úzko o naše vlastní bytí nám být může pouze proto, že jeho faktum je něčím od základu nesamozřejmým: zakusitelným pouze na pozadí nicoty, která k němu tak neodlučitelně patří. Z toho důvodu také Heidegger může označit úzkost za „afekci bytím jako takovým.“³⁰ Horizont světa se tedy nerozevírá až s tou kterou faktickou možností, které se „ve světě“ chápeme, ale právě s tou, ve které implicitně rozumíme samotnému faktu vlastní existence: s naší vlastní smrtelností. Všechny naše ostatní „světské“ možnosti poté představují pouze konkretizaci tohoto horizontu otevřeného spolu s naší existencí: faktické možnosti, jak faktum našeho bytí ve světě přebírat. A

³⁰ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt a. M., 1979. § 30 b) str. 403.

protože jakmile existujeme, již vždy vlastní smrti implicitně rozumíme a tak překračujeme / transcendujeme jsoucí v celku, může horizont světa jako horizont našeho porozumění bytí veškerému „světskému“ jsoucímu předcházet.

Tak nakonec Heidegger také může v rámci polemiky nad pojmem světa Husserlovi namítnout, že ani lidská bytost, která ve světě existuje v přirozeném postoji, ani lidská *psýché*, která je předmětem Husserlovy čisté psychologie, nikdy není *in sensu stricto* něčím „světským,“ a říci: „(...) lidský pobyt „je“ takovým způsobem, že, ač sám jsoucnem, nikdy se pouze nevyskytuje,“³¹ aby následně dal své námitce pregnantní výraz formulací: „(...) konkrétní člověk jako takový – jako jsoucí nikdy není „reálnou světskou skutečností,“ protože člověk se nikdy nevyskytuje, nýbrž existuje.“³²

³¹ „(...) das menschliche Dasein „ist“ so, daß es, obzwar Seiendes, nie lediglich vorhanden ist.“ M. Heidegger, *Kritische Noten. Hua IX*, str. 274.

³² „(...) der konkrete Mensch ist als solcher – als Seiendes nie eine „weltlich reale Tatsache“, weil der Mensch nie nur vorhanden ist, sondern existiert.“ M. Heidegger, *Sachliche Schwierigkeiten. Hua IX*, str. 602.

Seznam literatury

HUSSERL, Edmund & HEIDEGGER, Martin. *Der Encyclopaedia Britannica Artikel*. In: HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.

HEIDEGGER, Martin. *Brief an Edmund Husserl vom 22. Oktober 1927*. In: HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Husserliana IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
Rovněž In: HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens. GA 14*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Husserliana III*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Husserliana IV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Husserliana V*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). Husserliana X*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Husserliana XVII*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

HUSSERL, Edmund. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908 – 1937). Husserliana XXXII*. Dordrecht: Springer, 2014.

HUSSERL, Edmund. *Späte Texte über die Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte. Husserliana Materialien VIII*. Dordrecht: Springer, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. GA 3. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*. GA 9. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA 20. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. GA 64. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004.

BIEMEL, Walter. *L'article de Husserl pour l'Encyclopaedia Britannica et les remarques de Heidegger*. In: *Écrits sur la phénoménologie*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2009.

CAPUTO, John D. *The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger's Relationship to Husserl*. In: SALLIS, John (ed.) *Radical Phenomenology. Essays in honor of Martin Heidegger*. Humanities Press, 1978.

CROWELL, Steven Galt. *Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology*. In: *Husserl Studies* 18. 2002.

CROWELL, Steven Galt. *Heidegger und Husserl. The Matter and Method of Philosophy*. In: DREYFUS, Hubert L. & WRATHALL, Mark A. (ed.) *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, 2007.

HOPKINS, Burt C. *The Essential Possibility of Phenomenology*. In: *Research in Phenomenology*. 29. 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 2006.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

PATOČKA, Jan. *Was ist Phänomenologie?* In: *Die Bewegung der menschlichen Existenz. Phänomenologische Schriften II*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991. Český: *Co je fenomenologie?* In: *Fenomenologické spisy II. Co je existence?* Praha: OIKOYMENH, 2009.

SERBAN, Claudia. *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 2016.

SHEEHAN, Thomas. *Husserl and Heidegger. The Making and Unmaking of a Relationship*. In: HUSSERL, Edmund. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Dordrecht: Springer, 1997.

SCHMITZ, Hermann. *Husserl und Heidegger*. Bonn: Bouvier Verlag, 1996.